



“RES PUBLICA LITTERARUM”
DOCUMENTOS DE TRABAJO
DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’

D.L. M-24672-2005

ISSN 1699-7840

Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

LES PROJETS UTOPIQUES DES LUMIERES (1675-1789)

Raymond Trousson

Université Libre de Bruxelles

Paul Hazard définissait jadis les années 1685-1715 –celles qui s’étendent entre la révocation de l’édit de Nantes et la mort de Louis XIV – comme l’ère d’une « crise de la conscience européenne ». Années de crise, donc aussi de critique, non de révolte ; la France est secouée par une série de guerres qui l’épuisent, elle lasse de l’égoïste gloire d’un Roi-Soleil. C’est ce qu’exprimait déjà Fénelon en 1699 dans son *Télémaque*.

Quelques dates essaimées au long d’un demi-siècle suffisent à faire comprendre l’irritation des esprits. Une première guerre, dite de Dévolution, s’achève par le traité d’Aix-la-Chapelle en 1668, presque aussitôt suivie de la guerre de Hollande (1672-1678). Puis le roi se lance dans une politique d’annexion et de prestige et soutient en Angleterre le catholique Jacques II. La guerre de la ligue d’Augsbourg dure neuf ans (1688-1697) et aboutit à la peu glorieuse paix de Ryswick ; à peine finit-elle que s’allume la désastreuse guerre de la succession d’Espagne (1701-1714) qui contraint Louis XIV à combattre sur tous les fronts et affaiblit le pays.

A l’intérieur, ce sont d’autres difficultés. La volonté d’allier l’unité religieuse à la centralisation politique conduit le roi à persécuter les protestants. Dès 1681, l’efficace système des dragonnades contraint des milliers d’entre eux à l’abjuration. En 1685, la révocation de l’édit de Nantes vide le pays de plus de deux cent mille huguenots, commerçants, industriels, ouvriers, dont le départ anémie l’économie du royaume ; l’insurrection des Camisards des Cévennes vient dégrader encore la situation. Enfin, de mauvaises récoltes réduisent le peuple à d’épouvantables famines – 1693-1694, 1709-1710, 1713-1714 ; les manufactures ferment, la mortalité croît au point que la moitié de la population n’atteint pas la vingt-cinquième année¹.

¹ Voir R. Mandrou, *La Raison du Prince. L’Europe absolutiste 1649-1775*, Paris, 1977.

Sur un tel arrière-plan, la tendance compensatoire de l'utopie devait trouver son chemin. Parce que règnent la guerre, le fanatisme, l'intolérance et l'inégalité, les utopistes rêveront de royaumes lointains où fleurissent l'égalité, la liberté de conscience et la paix.

Le genre utopique présente alors une telle diversité et une telle polyvalence qu'aucune raison déterminante ne peut présider à un quelconque classement. Il atteint cependant entre 1675 et 1715 une assez exceptionnelle cohésion, qui prête à tous ces rêves bon nombre de similitudes.

La politique de colonisation de Colbert, qui prétend rivaliser avec les grandes puissances commerçantes, confère une vive actualité aux découvertes géographiques. On avait beaucoup rêvé à l'Amérique au siècle précédent, et l'on croit maintenant à l'existence d'un continent austral, quelque part au sud de la Terre de Feu. Ni Thomas More, ni Campanella, ni Bacon n'avaient mis beaucoup de soin à localiser leurs mondes imaginaires. On est davantage soucieux de réalisme à la fin du XVII^e siècle, les auteurs cherchant à donner à leurs voyages fictifs la même saveur d'authenticité que les voyages réels². Non seulement ils développent largement l'intrigue, s'étendent sur la vie du héros, souvent retracée dès sa naissance, non seulement ils multiplient les renseignements savants et les descriptions exotiques, mais ils situent avec une feinte exactitude leurs cités idéales.

Un autre trait commun à ces utopies d'un âge de transition est la place qu'elles accordent au problème religieux. La fin du XVII^e siècle est marquée par un affaiblissement des croyances ; un désir de liberté intellectuelle fait aspirer à une religion raisonnable et dégagée du carcan de l'orthodoxie. Si la négation radicale reste rare, on glisse volontiers vers un « sage déisme » qui envahit les utopies, dont l'effort porte au moins autant sur la défense de la liberté de pensée que sur l'innovation politique et sociale.

Gabriel de Foigny, né vers 1630, eut une existence agitée. Catholique, il se convertit au protestantisme à Genève, avant de revenir au catholicisme et d'aller mourir en 1692 dans un couvent de Savoie. Le climat intellectuel du dernier tiers du siècle est propice à la critique. La pensée de Bayle et de Fontenelle, celle de Spinoza dans le *Tractatus*

² G. Atkinson, *Les Relations de voyages du XVII^e siècle*, p. 2 ; N. Van Wijngaarden, *Les Odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Haarlem, 1932.

theologico-politicus, les progrès inquiétants de l'exégèse biblique, la réflexion des libertins ont miné une orthodoxie moins dangereuse à attaquer sous le couvert de la fiction et du dépaysement utopiques. Un équilibre se cherche entre le voyage imaginaire et l'utopie, où l'aventure cesse d'être fin en soi : l'utopie s'enclave maintenant dans un cadre romanesque développé.

Un coup d'œil à *La Terre australe connue* (1675) suffit à convaincre de cette transformation. La population a de quoi surprendre. Les Australiens ont le teint rouge ; hauts de huit pieds, ils ont six doigts aux mains et aux pieds et « une espèce de bras » sur la hanche. Végétariens, ils disposent de fruits aux propriétés merveilleuses qui leur assurent une excellente santé, et surtout du *Balf*, ou arbre de béatitude, dont les olives rougeâtres sont un euphorisant qui procure, selon la quantité, un agréable sommeil ou la mort heureuse.

Particularité plus étrange, ces êtres sont hermaphrodites et exterminent sans pitié les unisexués : hermaphrodite lui-même, Sadeur ne doit qu'à sa conformation physique d'avoir la vie sauve. Il ne s'agit nullement d'une fantaisie gratuite. Réunissant les deux sexes, les Australiens échappent aux tentations charnelles : « Nous vivons sans ces ardeurs animales des uns pour les autres. [...] Cela fait encore que nous pouvons vivre seuls, comme n'ayant besoin de rien »³. Le vieillard qui converse avec Sadeur soutient que l'hermaphrodisme représente la perfection de l'unité, tout ce qui a besoin d'un second être pour agir étant imparfait, philosophie qui conduit son interlocuteur à cette remarque : « Je ne pouvais entendre les paroles de cet homme, sans me souvenir de ce que notre théologie enseigne de la production de la seconde personne de la sainte Trinité » (p. 95). Un lien est irrévérencieusement établi entre l'hermaphrodisme, unité parfaite, et la dualité Père-Fils selon la Bible. Rappelant la perfection de l'androgynie platonicien, voire la thèse de l'Adam double, née d'une lecture hétérodoxe de la *Genèse*⁴, l'hermaphrodisme devient ici un archétype de plénitude humaine. Ces êtres sans désirs, sans passions, modèles d'une rationalité parfaite, sont manifestement exonérés du péché originel.

Égaux en tout, les Australiens vivent dans une société sans hiérarchie sociale ni gouvernement où la nature fournit en abondance à tous les besoins. Ce communisme primitif ne résout pas la question économique, mais la supprime. Liberté centrifuge

³ G. de Foigny, *La Terre australe connue*, éd par P. Ronzeaud, Paris, 1990, p. 94-95.

⁴⁴ Voir P. Ronzeaud, *L'Utopie hermaphrodite*, Marseille, 1982, pp. 19-84.

donc, mais qui aboutit cependant à l'harmonie parce que tous écoutent la raison naturelle qui leur confère une volonté spontanément unanime et élimine les facteurs de différenciation individuelle⁵, ce qui a permis de considérer *La Terre australe* comme la première utopie anarchiste. Peu respectueux à l'égard de la Bible, les personnages de Foigny adorent le Haab, c'est-à-dire l'Incompréhensible, « d'où suit que l'on pourrait dire que leur grande religion est de ne point parler de religion ». L'existence de la nature prouve la nécessité d'« un premier Être qui, n'ayant point eu de principe, soit l'origine de tous les autres » et l'esprit ne saurait se passer de concevoir « le grand Architecte et le suprême Modérateur », car la théorie matérialiste des atomes, renvoyant tout au hasard, n'offre pas d'explication satisfaisante. Les Australiens n'ont donc aucune religion officielle : les assemblées du Haab sont consacrées à adorer le Créateur en silence en laissant à chacun la liberté de l'imaginer comme il l'entend : la religion de Foigny est le déisme, la religion naturelle, proche de celle que prêchera Rousseau. Bien entendu, les Australiens rejettent la Révélation et l'idée d'un Dieu châtiant ceux qui n'ont pas cru selon la vraie foi. Comment admettre « que le Haab a plutôt parlé aux uns qu'aux autres ? » (p. 122). Les prétendus miracles ne prouvent rien, puisqu'ils sont controversés. La Divinité n'intervient pas dans les affaires humaines et ne témoigne de préférence à aucune de ses créatures. Quant à l'immortalité d'une âme purement spirituelle, rien ne la démontre, et il est plus vraisemblable qu'elle réintègre après la mort « le génie universel ». On reconnaît là quelques-unes des thèses principales du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza.

La discussion religieuse reparait au premier plan dans la célèbre *Histoire des Sévarambes* (1677-1679) de Denis Veiras, autre protestant émigré en Hollande à l'époque de la révocation de l'édit de Nantes. L'auteur met en scène un imposteur nommé Omigas qui dupe la populace crédule en payant des hypocrites qui se prétendent aveugles, estropiés ou malades et qu'il prétend guérir au nom du Soleil, tandis que ses sectateurs répandent le bruit de ses miracles. On retrouve la tradition libertine qui expliquait les diverses religions par l'imposture des fondateurs d'empires consolidant leur autorité par la crainte des dieux⁶. Nombre de traits prêtés à Omigas s'appliquent

⁵ P. Ronzeaud, *L'Utopie hermaphrodite*, p. 247-270 ; J.-M. Racault, *L'Utopie narrative en France et en Angleterre 1675-1761*, Oxford, 1991, p. 481-483.

⁶ A. Adam, *Le Mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, 1967, p. 135.

aussi à Moïse et même à Jésus. Tout ce passage est une critique brutale des abus d'une religion théiste.

Bien différente sera donc la foi des Sévarambes. Ils reconnaissent une sorte de trinité rationnelle : un « Dieu souverain et indépendant, qui est un Être éternel, infini, tout puissant, tout juste et tout bon », mais inconnaissable à l'esprit humain ; le Soleil, qu'ils nomment « un Dieu subordonné », « ministre visible et glorieux » du Grand Être ; une déesse de la patrie. Khodimbass. Le Grand Être ne peut être adoré qu'en esprit « à l'intérieur de nos âmes », il est invisible et incompréhensible, le culte et les sacrifices ne s'adressant qu'au Soleil, manifestation naturelle de la puissance divine. Du reste l'héliolâtrie, chez les Sévarambes, n'est plus prise au sérieux que par les gens simples.

La religion a pour première fonction le renforcement de l'autorité politique. Sévarias, le législateur mythique, n'a pas hésité à user d'un faux miracle pour attribuer un fondement divin à son pouvoir et le culte du Soleil est avant tout une manière d'assurer la cohésion des consciences. C'est pourquoi importe seule, comme plus tard chez Rousseau, une religion civile non contraignante, aux principes admissibles par tous, dont le potentiel énergétique est récupéré au bénéfice de l'organisation de la cité. Ici encore, ce Dieu qui gouverne le monde sans miracles ne pouvait surprendre ni les disciples de Malebranche, ni ceux de Spinoza⁷.

Veiras, on le voit, adopte à l'égard des religions une attitude peu favorable et il n'est même pas sûr que le déisme des Sévarambes constitue son idéal. À la fin du roman, le philosophe Scromenas expose en effet les idées des savants et du petit nombre. Selon lui, le monde est éternel et infini, immense organisme où l'esprit anime des corps successifs tandis que la matière en mouvement ne cesse de composer des formes nouvelles. Certains sont d'avis que l'âme elle-même est matérielle. L'homme n'est qu'« un animal mortel et périssable » Est-il bien sûr qu'il y ait réellement un Dieu transcendant ? Aussi le déisme des Sévarambes n'est-il pas présenté comme la religion la plus vraie, mais seulement comme « la plus raisonnable et la moins chargée de superstition » et qui laisse à chacun la liberté de sa conscience. Sans doute ce

⁷ A. Adam, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, Paris, 1962, t. V, pp. 322-323 ; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, 1954, t. I, p. 217. L'influence de Spinoza est apparente, dans la cinquième partie, dans le discours du philosophe Scromenas (A. Adam, *Les Libertins du XVII^e siècle*, Paris, 1964, p. 26 ; J.S. Spink, *La Libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, trad. par P. Meier, Paris, 1966, p. 289).

matérialisme représente-t-il en définitive la conviction de Veiras, qui ne croit les religions nécessaires que sur le plan politique.

On pouvait aller plus loin. En 1682, Fontenelle compose *La République des philosophes ou Histoire des Ajaoiens*, qui ne sera publiée qu'en 1768. Utopie qui demeurera longtemps isolée, car les Ajaoiens constituent une société d'athées vertueux. « Ces peuples ne reconnaissent aucun fondateur, ni de leur république, ni de leur religion. Aussi n'y a-t-il parmi eux ni secte ni parti »⁸. Ne révéralant aucun législateur religieux, les Ajaoiens obéissent aux préceptes de la Nature et fondent leur philosophie sur un axiome fondamental où se reconnaissent la conviction de la physique épicurienne et l'argument des milieux gassendistes : « Ce qui n'est point, ne peut donner l'existence à quelque chose » (p. 43). Ils se refusent donc à admettre un Créateur, hypothèse superflue et « agent de tous les politiques de votre Europe » (p. 46). Conclusion : « Les Ajaoiens se croient donc fondés en raison, pour mettre la Nature à la place de ce que nous nommons Dieu » (p.47). Cette nature est leur « bonne mère », seule éternelle et source de vie, régissant tout par des lois immuables. Il s'agit ici, non pas de conférer à la Nature une personnalité divine, mais de substituer à Dieu une Nature impersonnelle que sa perfection et son éternité ne suffisent pas à hypostasier. Comme l'observe H.-G. Funke, en tant que *Natura naturans*, elle remplace le Dieu créateur chrétien ; en tant que *Natura naturata*, elle s'identifie à l'univers et prend la place de la Création. Ils ne croient pas à la survie d'une âme, « chimère inventée par d'habiles politiques » pour tenir les hommes « dans une crainte continuelle d'un prétendu avenir ». Les atomes se dissipent après la mort et font retour à la masse organique de l'univers car, dit Fontenelle, « cette matière a sa source dans le soleil, d'où elle tire un mouvement continu » : on retrouve ici les théories stoïciennes et épicuriennes, les arguments du *Syntagma philosophicum* de Gassendi, l'atomisme de Cyrano de Bergerac ou le soleil générateur de vie du *Theophrastus redivivus*⁹. Ruinant la vieille thèse du consentement universel, *La République des philosophes* propose donc la première utopie peuplée d'athées vertueux en soutenant l'excellence de la nature, Fontenelle concrétisant ainsi le

⁸ Fontenelle, *Histoire des Ajaoiens*, éd. par H.-G. Funke, Heidelberg, 1982, p. 37.

⁹ Voir H.-G. Funke, *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung : Fontenelles « Histoire des Ajaoiens »*, Heidelberg, 1982, pp. 232-237 ; A. Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui-même (1657-1702)*, Paris, p. 323-324.

fameux paradoxe développé, à la même date, par Pierre Bayle dans ses *Pensées diverses sur la comète*, et dissociant radicalement morale et religion.

Enfin, entre 1714 et 1717, les *Voyages et aventures de Jacques Massé* de Simon Tyssot de Patot, protestant comme Foigny et Veiras, se donne pour objet principal d'accumuler les objections rationalistes, historiques et scientifiques contre la foi et les cultes, au point que la plupart des questions scientifiques ne sont abordées que dans la mesure où elles mettent en lumière les contradictions et les incohérences des Écritures. Le problème religieux est ainsi présent du début à la fin du roman. « Tout ce qui ne se démontre pas m'est suspect », écrit Tyssot dans ses *Lettres choisies*. Et d'abord la Bible. Quand Massé la lit pour la première fois, il n'y voit qu'« un roman assez mal concerté » : la Genèse est « pure fiction », les prophéties « un galimatias ridicule » et l'Évangile « une fraude pieuse, inventée pour bercer des femmelettes et des esprits du commun »¹⁰. Il conteste le péché originel et le déluge, tourne en ridicule que la lumière fût avant le soleil, la lune et les étoiles.

Bien entendu, les miracles n'ont aucune réalité : comme Spinoza, Tyssot croit l'univers gouverné par des lois qui ne peuvent être violées, même par Dieu. Il récuse aussi l'enfer et les peines éternelles, qui font « le plus cruel de tous les Êtres » (p. 97) d'un Dieu que nul crime humain ne saurait d'ailleurs offenser. Le Christ n'est pas non plus à l'abri de ce scepticisme. Un fils de Dieu, né d'une vierge, incarné et ressuscité, c'est plus que n'en peuvent admettre les philosophes de Butrol, qui jugent que « ce Christ surtout excite à la révolte et embarrasse prodigieusement la raison » (p. 87). Comment croire aussi qu'il est « vivant, en chair et en os, et aussi grand qu'il était quand il a été crucifié, dans une hostie » (p. 110) ? Qu'a-t-il fait, du reste, sinon nous promettre une vie éternelle de laquelle nous n'avons nulle certitude (pp. 419-420) ? Plus loin, Tyssot nie radicalement la divinité de Jésus, qu'on peut dire seulement « fils de Dieu par excellence » en raison de ses qualités exceptionnelles et parce que sa morale a été pure et sa vie sainte (p. 176). Ce sont les conclusions de Saint-Evremond ou de Spinoza : Jésus n'a voulu que nous apprendre à vivre honnêtement. D'ailleurs, Dieu étant « l'être du monde le plus simple et le moins divisible » (p. 172), la Trinité est une invention absurde. En réalité, elle est « une imposture, fondée sur la faiblesse des hommes en général, et inventée par ceux qui voulaient leur imposer de certaines vues et pour

¹⁰ S. Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, éd. par A. Rosenberg, Paris-Oxford, 1993, p. 44.

certaines desseins » (p. 188) : le pouvoir et l'Église ont partie liée. C'était déjà la thèse des libertins ; c'est celle de Fontenelle et bientôt du XVIII^e siècle « philosophique ». Tyssot ne cessera de s'en prendre avec une rare violence aux prêtres, « ces mangeurs de crucifix et avaleurs d'images, qui croient pouvoir faire couper impunément une bourse d'une main, pour ainsi dire, pourvu qu'ils tiennent un chapelet de l'autre » (p. 170). Ce jeu de massacre culmine dans la Fable des abeilles (pp. 189-192), parodie sanglante du péché originel, de la rédemption et de la Révélation et qui ridiculise la consubstantialité et la christologie trinitaire.

Ainsi, dans ces années de transition entre le XVII^e siècle et les Lumières, on aura noté une certaine mutation dans la finalité du genre. Certes, il offre toujours des constructions politiques et sociales, mais ni Foigny, ni Fontenelle, ni Tyssot n'innovent dans ce domaine. Ce que ces utopies révèlent surtout, c'est la volonté de laïciser l'État, de réduire l'Église – quand elle subsiste – à un rôle insignifiant. Le déisme généralisé y souligne l'existence de lois générales, l'enchaînement des causes et des effets ; un univers nécessaire, soumis à des règles immuables, s'y substitue au monde des miracles et du surnaturel. L'exercice de la raison conduit à la critique agressive du christianisme et des religions révélées¹¹. L'utopie devient ainsi ce qu'elle sera souvent au XVIII^e siècle : un instrument de propagande et de diffusion. Il serait erroné de lui attribuer un rôle créateur ou une position d'avant-garde : elle vulgarise, atteint un public plus large que les traités philosophiques ou les manuscrits clandestins, elle suit le mouvement et ne le provoque pas.

On l'a souvent dit, le XVIII^e siècle est l'âge d'or de l'utopie. Peu fréquente, en France du moins, jusqu'à la fin du XVII^e siècle, elle semble soudain proliférer au point que, selon les estimations de Werner Krauss¹², certaines années voient paraître jusqu'à trente de ces récits qui répondent manifestement à un « horizon d'attente ».¹³

¹¹ Voir R. Trousson, «Le Problème religieux dans les voyages imaginaires au seuil des Lumières», dans *D'Utopie et d'utopistes*, Paris, 1998, p. 129-146.

¹² W. Krauss, *Reise nach Utopia*, Berlin, 1964, p. 16.

¹³ Voir l'utile étude de H.-G. Funke, « Utopierezeption und Utopiekritik in literarischen Zeitschriften der französischen Aufklärung », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 1983, 1/2, pp. 89-110. Sur la «lecture» de ces textes à l'époque, voir aussi G. Benrekassa, *Le Concentrique et l'excentrique : marges des Lumières*, Paris, 1980, p. 125-154.

À ce siècle passionné de remise en question, l'utopie ne devait d'ailleurs pas suffire. Le XVIII^e siècle est aussi l'âge d'or des traités, des spéculations abstraites sur la meilleure forme de gouvernement, de justice, d'économie, de morale. L'abbé de Saint-Pierre, le curé Meslier, Morelly (dans le *Code de la Nature*), Mably, Linguet ou Rousseau expriment leurs idées, non dans des utopies romancées, mais dans des projets de législation et des réflexions théoriques. Dans la narration, thèmes, structures, fonction sociale de l'utopie se diversifient à l'infini, depuis l'utopie classique à la manière de More jusqu'au drame utopique et au roman pseudo-historique de formation, en passant par l'utopie-projet ou l'uchronie¹⁴.

L'utopie au XVIII^e siècle apparaît aussi comme un instrument d'investigation des « possibles » économiques et politiques. Aussi retrouvera-t-on les variétés classiques du genre : petites sociétés égalitaires et communautaires, utopies étatistes et contraignantes voisinant avec les tableaux anarchisants ou les tribus de « bons sauvages » ; utopies bourgeoises fondées sur l'ordre monarchique et la propriété mesurée. On verra déjà naître même le dégoût et la méfiance de l'utopie. Peu d'époques ont davantage exploité les ressources du genre. Siècle d'aspirations, de recherches et de critique, les Lumières ont trouvé dans l'utopie un mode d'expression idéal. Pourquoi ce succès ? D'abord, peut-être, parce que le siècle entier est parti à la quête du bonheur. Comme l'écrira Mercier dans *L'An 2440* : « Le sage sait que le mal abonde sur la terre ; mais en même temps il a toujours présente à l'esprit cette perfection si belle et si touchante, qui peut et qui doit même être l'ouvrage de l'homme raisonnable ».

Le même optimisme fait songer d'autres esprits que le bonheur se trouve moins dans une nature anarchisante et maternelle, que dans un gouvernement bien conçu. Mais quel gouvernement : despotique, monarchique, républicain ? Ce qui est sûr, c'est qu'ils sont plus nombreux que jamais à faire confiance aux institutions : changez les lois, et vous changerez les hommes, trouvez un despote « éclairé », et le peuple sera heureux. L'idée que le progrès moral relève d'abord de la gestion politique convient à merveille au genre utopique. Dans cette recherche, la raison – épine dorsale de l'utopie – trouvera son apothéose. Dès lors point l'idée qu'un progrès est possible.

On s'en doute, le manteau utopique couvrira encore souvent la question religieuse, mais d'une autre manière. Les utopistes antérieurs se croyaient tenus de fonder leur

¹⁴ H.-G. Funke, *Die Utopie der französischen Aufklärung*, p. 40-59.

déisme ou religion naturelle sur de longs raisonnements, alternant la critique des religions révélées avec les louanges d'une divinité selon la raison. Maintenant, les utopistes se soucient peu de telles discussions et, l'athéisme demeurant exceptionnel, instaurent le déisme dans leurs républiques comme une évidence.

Enfin, ces constructions témoignent de l'insatisfaction, du mécontentement de la situation politique et sociale sous la monarchie absolue. Non qu'elles soient révolutionnaires, et la plupart des utopistes se satisferaient de quelques amendements. La bourgeoisie montante, frustrée de toute participation au pouvoir, rêve de sociétés où les meilleurs – et non les plus grands – gouverneraient sous la direction d'un roi éclairé. D'autres vont plus loin, comme Dom Deschamps ou Morelly ; d'autres encore préfèrent le « despotisme légal » et la propriété à l'anarchie communisante, comme les physiocrates. Tous, en tout cas, expriment un malaise.

Il serait cependant erroné d'en conclure que l'histoire du genre utopique au XVIII^e siècle serait un moyen de mesurer la progression vers 1789. Ces utopies ne sont associées à aucun programme d'action politique (c'est même ce qu'il y aura de neuf dans la tentative de réalisation de l'utopie par les babouvistes). En outre, elles ne proposent que rarement un système économique précis, ni surtout fondé sur une analyse directe de la situation concrète. Tout au plus remarquera-t-on qu'elles sont sans doute plus proches des événements après 1789¹⁵ ; mais ce n'est pas l'utopie qui fait la Révolution, c'est la Révolution qui déteint sur l'utopie. Une fois de plus, elle suit le mouvement et ne le provoque pas.

Pourtant, s'il ne faut pas prendre ces récits pour des signes avant-coureurs de la Révolution, il est vrai qu'ils orientent la réflexion vers le social. B. Baczko le note¹⁶, ces romans souvent médiocres avaient au moins pour effet de « mettre en mouvement l'imagination sociale ». Dans une certaine mesure, l'utopie narrative a pu contribuer à éveiller une conscience sociologique. À partir de la construction utopique se fait jour cette intuition, principe de tout progrès, que la réalité existante n'est pas la seule possible.

Certains pourtant se montrent conservateurs et se contenteraient de quelques réformes raisonnables. C'est le cas dans la *Relation du royaume des Féliciens* (1727) du marquis de Lassay, image d'une France qui aurait refusé à la fois la monarchie absolue

¹⁵ B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, 1978, p. 383.

¹⁶ *Ibid.*, p. 385.

et la république au profit du modèle parlementaire anglais, mais où la noblesse conserve cependant tout son prestige, société d'abondance matérielle qui fait l'éloge du commerce et des industries de luxe qui font circuler l'argent : c'était anticiper sur l'*Essai politique sur le commerce* du P. Melon (1734) et sur *Le Mondain* de Voltaire (1736), et il en va de même dans *La Découverte de l'empire de Cantahar* (1730) de Varennes de Mondasse, société très hiérarchisée où seuls comptent les princes du sang et la haute noblesse. Ici, au contraire de Lassay, la monarchie est absolue, mais encourage la richesse dans un esprit utilitariste et mercantiliste¹⁷. À son tour, Stanislas Leczynski, ex-roi de Pologne, imagine dans l'*Entretien d'un Européen avec un insulaire du royaume de Dumocala* (1752) un système monarchique, mais éclairé et tolérant, bien que la religion y demeure le fondement du pouvoir politique.

Les utopistes de cette première catégorie offrent donc nombre de points communs, en dépit de variantes qui vont de la monarchie parlementaire au despotisme éclairé : le principe de l'autorité du prince n'est jamais remis en question. Tous ont maintenu le droit à la propriété, célébré, tantôt le commerce, tantôt l'agriculture ; ils ont consolidé les distinctions et la hiérarchie sociales, rêvé souvent de rendre à la noblesse ses prérogatives de jadis. Ces conservateurs veulent bien aménager, non bouleverser ; ils rêvent d'une France améliorée par les secours de la raison, mais semblable à elle-même.

Si les conservateurs se déclaraient satisfaits de leurs retouches, ne pouvait-on découvrir le seul état vraiment souhaitable dans le passé ? C'était l'occasion de rejoindre l'un des grands mythes du siècle. Un passé mythique, lui aussi construction de l'esprit, pouvait accueillir le rêve d'un hédonisme étranger aux notions de progrès et de civilisation. Naissait alors cette idée que le progrès n'est pas nécessairement un bien, et, d'espoir, l'utopie se fait nostalgie ; on cherche dans ce qui fut les raisons de critiquer ce qui est.

Dès 1721, dans les *Lettres persanes*, Montesquieu mettait en scène les Troglodytes. Paisibles agriculteurs, ils ignorent le tien et le mien, connaissent la concorde et l'entraide sous la douce autorité d'un patriarcat débonnaire. Leur vie heureuse et primitive est celle de l'âge d'or antique ou des habitants de la Bétique de Fénelon. Les Troglodytes vivent en société, mais leur société est, bien plus que structure politique, association spontanée, où chacun adhère sans effort à la communauté. Cependant, devenus plus nombreux et

¹⁷ J.-M. Racault, *L'Utopie narrative*, p. 421.

pensant que le système républicain ne convient pas aux grandes nations, « ils crurent qu'il était à propos de se donner un roi » et choisirent le vieillard le plus vénérable. Alors celui-ci, désolé, les exhorte à rester libres et à n'obéir qu'à la vertu que prescrit la nature. Il les met en garde contre l'ambition, l'appât du luxe et de la richesse. À partir de la simplicité de l'état de nature, les Troglodytes ont donc évolué vers une société proprement politique, avec un gouvernement et des lois. Évolution en réalité inévitable, parce que l'homme a en lui le désir d'une vie plus confortable et donc plus complexe, mais regrettable, parce que la vertu n'est pas possible sans la liberté, et que celui qui subordonne sa vertu à la crainte d'une sanction sociale n'est plus vraiment vertueux¹⁸.

On pouvait aller au-delà des positions de Montesquieu. Ce sera le cas de Diderot, cinquante ans plus tard, dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) où il montre que l'erreur de la société civilisée est de mettre en contradiction l'obéissance à Dieu, au prêtre et au magistrat, alors que seule doit être écoutée la voix de la nature. On vit en communauté, comme une grande famille, et l'on a su éviter de mêler les codes naturel, civil et religieux, aux exigences toujours divergentes ; ceci est important car « si les lois sont bonnes, les mœurs sont bonnes ; si les lois sont mauvaises, les mœurs sont mauvaises ; si les lois, bonnes ou mauvaises, ne sont pas observées, la pire condition d'une société, il n'y a point de mœurs. Or comment voulez-vous que les lois s'observent quand elles se contredisent ? » Diderot croit à l'efficacité des lois comme ressort immédiat de la moralité ; mais la seule loi fondamentale est celle de la nature, car « l'empire de la nature ne peut être détruit ». Autant la morale des Tahitiens est restée proche de cette loi naturelle, autant l'Européen est devenu un monstre de contradictions. Est-ce à dire qu'il faudrait abandonner l'homme à ses instincts, le rejeter dans l'état de nature ? Diderot n'y songe pas : il entend rester dans le domaine des options pratiques. Soyons comme le bon aumônier, conclut-il, « moine en France, sauvage dans Tahiti ». Le *Supplément* est en quelque sorte l'illustration ou l'actualisation des reconstructions hypothétiques de Rousseau dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Pour être heureux, l'homme doit suivre les lois de la nature. Est bonne toute loi conforme à l'ordre naturel et aux aspirations de l'espèce ; l'utopie tahitienne, plus qu'un rêve d'impossible retour à l'âge d'or, est une manière de critiquer une société artificielle.

L'utopie du retour pur et simple à la nature a eu finalement assez peu de succès, et

¹⁸ R. Mercier, « Le Roman dans les «Lettres persanes» - structure et signification », *Revue des sciences humaines*, 108, 1962, p. 354.

l'on pouvait s'y attendre, dans la mesure où le mythe naturiste implique une désorganisation, une déstructuration à laquelle se résout mal l'institutionnalisme utopique et qui contredit la foi dans le progrès. C'est pourquoi certains utopistes se contenteront d'emprunter quelques éléments « naturels » pour les intégrer à leur société imaginaire : communauté des biens, organisation patriarcale, religion naturelle, économie agricole, frugalité, etc.

C'est le cas des *Memoirs of Sig. Gaudentio di Lucca* (1737), œuvre d'un prêtre catholique, Simon Berington (1679-1755)¹⁹. En Mezzoranie, la société est édifiée sur le modèle naturel : la famille. Aussi son chef a-t-il un pouvoir patriarcal, à la fois temporel, spirituel et moral. Une sage médiocrité a exclu la compétition et l'égoïsme. *Gaudentio di Lucca* est l'apologie du gouvernement patriarcal, de la « grande famille » sociale et d'un régime de semi-communauté.

De telles œuvres témoignent d'une très ancienne tendance du genre utopique, qui va bientôt se trouver amplifiée dans des textes où le respect de la loi naturelle va de pair avec l'établissement d'un système communiste. Encore convient-il de s'entendre sur la portée de ce communisme : il procède moins d'une conviction idéologique que d'une certaine vision « globale » de l'homme, inséré dans un ordre cosmique naturel, avec lequel il lui appartient de se mettre – ou de se remettre – en harmonie, en retrouvant les principes essentiels de cet ordre. Bien plus qu'une analyse de la situation sociale et économique, cette pensée se révèle souvent d'essence métaphysique.

C'est le cas de Morelly, en 1753, dans *Le Naufrage des îles flottantes, ou Basiliade*, inspirée de More, de Veiras et des *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega. Le principe est simple : « L'impitoyable propriété, mère de tous les crimes qui inondent le reste du monde, leur était inconnue ». Dès les premières lignes apparaît ainsi le postulat fondamental de Morelly : l'homme naturel était bon, mais l'établissement de la propriété privée l'a corrompu. L'organisation sociale de ce monde d'innocence est simple : la plus ancienne famille de l'île se transmet l'art de régner pour le bonheur du peuple, le rôle du souverain se bornant d'ailleurs à faire respecter les lois naturelles. Or la loi naturelle est claire : « Le champ n'est point à celui qui le laboure, ni l'arbre à celui qui y cueille des fruits ; il ne lui appartient même des productions de sa propre industrie, que la portion

¹⁹ L.M. Ellison, « Gaudentio di Lucca : a forgotten utopia », *P.M.L.M.*, L, 1935, p. 497.

dont il use ; le reste, ainsi que sa personne, est à l'humanité entière »²⁰. La critique de la propriété privée est un vieux thème utopique, mais il se pare ici d'une nuance intéressante. Si les utopistes la refusaient pour des raisons morales, Morelly la récuse parce qu'elle perturbe l'harmonie naturelle, expression de la bonté divine.

En somme, si l'homme est aujourd'hui méchant et malheureux, c'est pour avoir quitté la voie tracée par la nature : « Dieu [...] a marqué aux hommes un point fixe de bonheur, la Nature ». Pour leur faire retrouver le bonheur, il faudrait une législation susceptible de les ramener à la nature et à la raison. On n'aura pas manqué de reconnaître ici les grandes thèses rousseauistes. Plus curieux dans l'histoire du genre est le fait que le communisme de Morelly, conforme à l'harmonie naturelle, se définit surtout par des négations : il n'y a ni propriété, ni mariage, ni police, ni Église, ni privilèges. En somme, c'est un État anarchiste, sans autre loi que celle de la nature, une société constituée sans contrat explicite : nous sommes loin du *Contrat social*. Rien n'est interdit, puisque nulle faute ne peut exister pour qui vit selon la nature ; il n'y a pas non plus de règles économiques, puisque le communisme, naturel et spontané, ne procède pas d'une organisation. La critique de la propriété privée, mère de tous les vices, demeure dans la tradition utopique d'une nature bienfaisante et nourricière.

Des idées semblables, mais plus radicales, se retrouvent dans *Le Vrai système* du bénédictin Dom Léger-Marie Deschamps. Pour lui, après l'« état d'atroupement » qu'était l'état de nature, l'homme est passé à « l'état social le plus abominable possible », qui est notre « état de lois » ; il lui reste à accéder à « l'état de mœurs, l'état social sans lois », respectueux de l'ordre naturel. Alors disparaîtront les « lois supposées divines », inventées seulement pour consolider l'inégalité et la propriété. Religion et société s'épaulent, et c'est une chimère des philosophes que de prétendre abattre la première sans toucher à l'édifice social. Comme chez Diderot et Morelly, l'homme, dans l'état de lois qui le dénature sans cesse, est méchant ; il ne le sera plus dans l'état de mœurs, où il aura retrouvé l'accord profond avec la nature.

Pas plus que Rousseau, Deschamps n'imagine que nous puissions revenir à l'état sauvage. En revanche, nous pouvons *progresser* vers l'état de mœurs, c'est-à-dire « l'état d'égalité morale où nous tendons tous ». L'état de mœurs réalisera l'égalité, instaurera la communauté des hommes et des femmes, atteindra même à ce résultat hallucinant d'une

²⁰ Morelly, *Naufage des Isles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai*, Messine, 1753, 2 vol., t. I, p. 205.

uniformité absolue : « Plus les hommes auraient les mêmes mœurs [...] et plus ils se ressembleraient, plus ils seraient conformés également et de même genre d'esprit et de caractère. [...] Les mêmes mœurs [...] ne feraient, pour ainsi dire, des hommes et des femmes, qu'un même homme et une même femme. »²¹. Il n'y aura plus de lois, l'homme ayant retrouvé l'accord spontané avec la nature ; plus d'attachements particuliers, car chacun s'éprouvera comme partie inséparable d'un grand tout. L'œuvre de Deschamps est sans doute la plus extrémiste et la plus radicale du siècle en même temps qu'elle constitue une négation absolue des Lumières. Ce qu'elle propose, c'est l'anarchie, qui exclut toute forme de législation et de contrainte ; l'état de mœurs engendre spontanément une harmonie, fait coïncider les inclinations profondes de l'homme avec la loi naturelle, avec le « vrai système ». Ici, la philosophie de l'histoire rejoint la métaphysique, dans la mesure où la société future naîtra nécessairement de l'histoire, de la découverte d'une vérité transcendante que l'homme n'a pas à inventer mais à redécouvrir : en prendre conscience revient à accélérer le processus de la découverte, non à le produire. Encore une fois, ce communisme ne se pense pas en termes économiques ou de lutte des classes, mais en termes moraux.

L'ordre naturel implique égalité et communisme, disaient Morelly et Dom Deschamps. Mais une autre école excluait le communisme, tout en se réclamant, elle aussi, de la nature. C'est le cas des « physiocrates », au contraire défenseurs acharnés de la propriété. Que veulent-ils ? Multiplier les grands domaines agricoles, supprimer les droits féodaux et les barrières fiscales qui paralysent la production, promouvoir l'échange, d'où le « laissez faire, laissez passer » de Gournay. Sur le plan politique, ils sont hostiles, non seulement à l'égalité, mais aussi à la théorie libérale de la séparation des pouvoirs. C'est ce qu'illustre Mercier de La Rivière en 1792 dans *L'Heureuse nation ou gouvernement des Féliciens*, description d'un peuple « souverainement libre sous l'empire absolu de ses lois ». C'est à la politique de guider dans le bon sens les inclinations naturelles. Les Féliciens ont connu différents systèmes de gouvernement, de l'anarchie au despotisme, et se sont finalement arrêtés à une monarchie constitutionnelle où une assemblée de députés exerce le pouvoir législatif. Ils refusent le principe de l'égalité matérielle, mais reconnaissent l'égalité devant la loi. La propriété privée est considérée comme l'expression de l'ordre naturel ; on pratique la liberté du commerce et

²¹ L.-M. Deschamps, *Le Vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, éd. par J. Thomas et F. Venturi, Genève, 1963, p. 123.

la libre concurrence, en atténuant cependant ce libéralisme par quelques réglementations d'État.

Si toutes les formules susceptibles d'apporter aux hommes le bonheur individuel et social ont été ainsi mises à l'épreuve, il demeure cependant que certains esprits réalistes ou pessimistes en viennent aussi à mettre en doute une spéculation utopique fondée sur un optimisme anthropologique. La contestation de la viabilité des systèmes utopiques apparaîtra donc déjà dans la célèbre *Fable des abeilles* (1714) de Bernard de Mandeville, où l'équilibre des vices, non celui des vertus, assure la stabilité sociale, et chez quelques pessimistes, comme l'abbé Prévost dans *Cleveland* (1731) ou Tiphaigne de La Roche, dans *l'Histoire des Galligènes* (1765), où sont refusées l'uniformisation et la contrainte exercées par la société sur l'individu. Mais le meilleur exemple demeure dans ce domaine celui des *Gullivers's travels* de Swift. Le pessimiste swiftien se fait jour déjà dans le voyage à Lilliput, où le ridicule désacralise l'utopie, ou dans le voyage à Brobdingnag, dont le paternalisme paisible demeure sans vraisemblance, mais culmine dans le voyage chez les Houyhnhmns.

Car l'invention des Yahoos est la réfutation la plus radicale du mythe de l'état de nature. Pour Swift, la croyance en la bonté naturelle de l'homme mènerait à l'anarchie morale. Cette théorie est théologiquement dangereuse parce qu'elle tend à faire oublier la corruption profonde de l'homme déchu²². Aussi n'est-ce pas en lui qu'il place son espoir, si espoir il y a. Seuls les chevaux raisonnables, les Houyhnhmns, connaissent le communisme primitif, sans lois – inutiles ; la cellule sociale y est la famille patriarcale, bien loin d'une prétendue civilisation que Swift s'est pris à détester. Mais la raison des Houyhnhmns est un idéal transcendant, un bien absolu au-delà des possibilités humaines²³ et la conclusion, particulièrement pessimiste, s'impose d'elle-même : l'utopie et la société idéale existent peut-être, mais il faudrait, pour les accomplir, sortir du genre humain, découvrir une autre espèce, innocente du péché originel, libérée des instincts et accessible aux lois lumineuses de la raison.

C'est aux antipodes de ce pessimisme que se situe enfin l'une des œuvres les plus importantes du siècle. Il restait en effet aux Lumières à offrir au genre utopique la

²² R.N. Frye, « Swift's Yahoo and the Christian symbols for sin », *Journal of the History of Ideas*, 1954, p. 205.

²³ I. Ehrenpreis, « The Meaning of Gulliver's last voyage », *Review of English Literature*, 111, 1962, p. 35.

possibilité d'un renouvellement radical, auquel devait conduire deux facteurs : la lassitude à l'égard d'un schéma usé – l'éternel naufrage sur l'île inconnue – et la foi dans le progrès. Le mérite d'être le père de l'utopie moderne revient à Louis-Sébastien Mercier, l'auteur, en 1771, de *L'An 2440*, à la fois dénonciation des maux contemporains et vision d'un meilleur avenir. Pour la première fois, la société meilleure ne se situe plus parallèlement au réel, mais procède de lui dans le devenir historique et l'évolution, Mercier se situant entre le *Discours sur le progrès de l'esprit humain* du jeune Turgot, en 1750, et l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet, en 1795.

L'An 2440 se définit comme une sorte de matérialisation de la foi dans le progrès et la perfectibilité indéfinie de l'homme, caractéristique des Lumières. Non seulement Mercier renouvelle le schéma classique de l'utopie depuis More et même depuis Platon, mais surtout il donne au genre une autre orientation et une autre portée, et l'affirme en choisissant pour épigraphe cet aphorisme de Leibniz : « Le temps présent est gros de l'avenir ». On voit comment cette conception se sépare de celle des utopistes antérieurs. Alors que pour ceux-ci le monde meilleur demeurait parallèle au nôtre, univers compensatoire mais sans attaches avec le réel, celui de Mercier résulte du devenir de l'histoire, il est en quelque sorte « déduit » du présent et émane d'un réel peu à peu transformé, non par une intervention providentielle, mais par l'action humaine. En somme, Mercier n'invente rien, mais prétend construire par la pensée ce qui doit arriver et c'est pourquoi, dans les rééditions de son roman, il n'a pas manqué pas de se vanter d'avoir, dans divers domaines, prédit et devancé l'événement. Pour lui, l'histoire contient le principe du progrès, et c'est elle qui se charge d'assurer la transformation du rêve politique en réalité. Comme l'observe Bronislaw Baczko, les changements annoncés ne se sont pas produits seulement *dans* le temps, mais, ce qui est plus important encore, *grâce* au temps, élément moteur de la perfectibilité. Mercier en est si convaincu qu'il renonce même à l'idéal fixiste de ses prédécesseurs, qui faisaient du monde utopique une perfection indépassable dans un au-delà de l'Histoire où le temps s'arrêtait ; pour lui, le XXV^e siècle ne marque pas la fin de l'odyssée : « Il nous reste à faire, avouent les Parisiens de l'an 2440, plus que nous n'avons fait, nous ne sommes guère qu'à la moitié de l'échelle ». Renonçant à une perfection acquise au bénéfice d'une perfection indéfinie, son œuvre ne tire son sens que du devenir historique. Du même coup grandit

la crédibilité de l'utopie : déductive et non plus chimérique, elle n'est plus exercice mental sur un possible latéral, mais supputation logique sur un probable ultérieur.

La véritable place de *L'An 2440* dans l'histoire de l'utopie semble dès lors se préciser aisément. Si le principe du récit d'anticipation demeure bien une invention sur le plan littéraire, Mercier renoue avant tout avec la vieille tradition judéo-chrétienne de la prophétie millénariste laïcisée par la doctrine du progrès ; il en récupère le dynamisme et l'énergie abandonnés par l'utopie traditionnelle et les met au service de l'anthropocentrisme hérité de la Renaissance²⁴.

Curieusement, cette confiance se voit cependant limitée par certaines considérations inattendues. Si la foi fervente des chrétiens du XXV^e siècle s'est affranchie des Églises et de la métaphysique pour n'accepter qu'un déisme rousseauiste, il n'en demeure pas moins que la vie terrestre ne représente pourtant qu'un passage et que l'essentiel n'est pas dans la réalisation du bonheur ici-bas, et l'aspiration eschatologique l'emporte de loin sur la jouissance immédiate. Chez Mercier, l'ordre admirable du futur n'empêche pas l'âme d'aspirer à une perfection qui n'est pas de ce monde. Au lieu de pleurer les défunts, l'assistance entonne « l'hymne sur le mépris de la mort », puisque les âmes ont le bonheur de « rejoindre l'Être parfait dont elles sont émanées ». Dans cette utopie fondée sur le culte du progrès, la conclusion rappelle pourtant que, même au XXV^e siècle, « cette terre n'est qu'un lieu d'exil » où les hommes demeurent « faibles, misérables, bornés ». Heureux ici-bas autant qu'ils peuvent l'être, ils n'en désirent pas moins se fondre dans le sein de leur Créateur :

Nous n'osons dans nos vœux limiter la durée de notre vie. [...] Mais humbles, soumis, résignés à tes volontés, daigne, soit que nous passions par une mort douce, soit par une mort douloureuse, daigne nous attirer vers toi, source éternelle du bonheur. Nos cœurs soupirent après ta présence. Qu'il tombe ce vêtement mortel, et que nous volions dans ton sein !²⁵.

Diversité et richesse de l'utopie au XVIII^e siècle, où non seulement tous les registres ont été exploités, mais qui a su encore exprimer, à travers l'utopie, sa défiance naissante à l'égard de l'utopie elle-même, première manifestation de l'inquiétude éveillée par ces

²⁴ Voir R. Trousson, « Du millénarisme à la théorie du progrès : *L'An 2440* de L.-S. Mercier », dans *D'Utopie et d'utopistes*, p. 167-178.

²⁵ L.-S. Mercier, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, éd. par R. Trousson, Bordeaux, 1971, p. 183.

sociétés idéales où l'individu s'efface, broyé par le collectif. Peut-être pourrait-on noter, au fil des décennies, une certaine évolution vers le communisme et la tendance égalitaire. Les conservateurs, soucieux de préserver l'ordre social et la propriété ou d'aménager l'existant par quelques réformes, se groupent plutôt dans la première moitié du siècle. Dans la seconde, l'enclave physiocratique mise à part, les utopistes prêchent plus volontiers l'égalité et la communauté, allant parfois jusqu'à l'anarchie : Morelly, Tiphaigne ou Deschamps, proposent leurs constructions entre 1753 et 1782.

À la fin du siècle, l'utopie tentera de s'imposer à la réalité, de contraindre l'histoire à la reconnaître, comme l'avaient déjà essayé jadis Thomas Münzer et les niveleurs de la révolution anglaise. Car 1789 n'a pas satisfait toutes les aspirations. « La propriété est sacrée », dit Robespierre ; Boissy d'Anglas, dans le Discours préliminaire du projet de Constitution du 5 messidor an III, a précisé : « Un pays gouverné par les propriétaires est dans l'ordre social. » On était loin des rêves d'égalité et de partage des biens. C'est alors que naît le mouvement babouviste, mouvement plébéen cette fois, qui fait confiance à la violence pour fonder le règne de la justice et instaurer un « bonheur commun » spartiate et vertueux. Pour Babeuf et ses amis, l'égalité des droits civiques est une duperie si elle ne s'accompagne de l'égalité des droits politiques et, bientôt, de l'égalité sociale. Sylvain Maréchal le proclame dans le *Manifeste des Égaux* : « Nous voulons l'égalité réelle ou la mort ».

Buonarrotti et Babeuf reprennent, dans leur doctrine, les grands thèmes utopiques : diviser le pays en régions englobant les départements contigus ayant une même vocation économique ; travail obligatoire pour tous et socialisation de la production ; abolition de la propriété privée ; éducation des enfants dans des Maisons nationales ; activités limitées à l'agriculture, l'élevage, la pêche, les transports, les arts mécaniques ; pas de monnaie ni de commerce de détail... Mais la conspiration échoue, Babeuf est condamné à mort : c'était l'échec de l'utopie en marche.

Au demeurant, la diversité des œuvres ne doit pas faire oublier que l'utopie reste prisonnière de paradigmes, dont la répétition engendre une certaine monotonie. Rares sont les textes qui se fondent sur une analyse de la situation politique et économique concrète. Encore une fois, l'imagination bien intentionnée des utopistes s'en prend moins aux maux qu'au Mal philosophique et moral. Comme le dira Engels dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, le socialisme moderne « prend ses

racines dans le terrain des faits économiques » ; même s'il reconnaît pour pionniers certains penseurs du XVIII^e siècle et même s'il admire « les germes de pensées géniales » de ces précurseurs, il recommande de se détourner de « ce côté fantaisiste qui appartient tout au passé ». Pour les utopistes des Lumières, même si elle est le produit de l'Histoire et ne trouve son sens qu'au cœur de la configuration historique, la cité utopique demeure, plutôt qu'invention, redécouverte d'un idéal donné d'avance.